

Eckhard John
Heidy Zimmermann (Hrsg.)

Jüdische Musik?

Fremdbilder – Eigenbilder

Sonderdruck
im Buchhandel nicht erhältlich



2004

BÖHLAU VERLAG KÖLN WEIMAR WIEN

Profane Zeit, sakrale Zeit, virtuelle Zeit?

Über jüdische Kultur in der Moderne

Jacques Picard

„Trägheit, Gravitation und metrisches Verhalten der Körper und Uhren wurden auf eine einheitliche Feldqualität zurückgeführt, dieses Feld selbst aber wieder von den Körpern abhängig gesetzt [...]. Damit waren Raum und Zeit zwar nicht ihrer Realität entkleidet, wohl aber ihrer kausalen Absolutheit.“
(Albert Einstein, 1927)¹

Musiker und Musikerinnen wissen um den Begriff Zeit aus eigener Erfahrung. Rhythmen, Synkopen, Chronometrie braucht man ihnen nicht zu erklären. Die Metapher der Zeit mag aber auch auf jüdische Wege in der Moderne verweisen, auch wenn ein dermaßen schillerndes Thema wie das der Zeit einer Versuchung gleichkommt, sich in unendlich angereicherten Semantiken zu verirren. Erfahrungen mit dem Gezeitenwechsel zwischen ‚Kultur‘ und ‚Natur‘ sind jedenfalls in Fülle seitens der unterschiedlichsten Denkkategorien und wissenschaftlichen Disziplinen zur Sprache gebracht worden. Georg Simmel hat die „Neue Zeit“, die er als „Mode“ und auf diese Weise als eine „moderne“ Zeit bezeichnete, kurz nach 1900 als eine sich weltweit ausbreitende Zirkulation von Gedanken und Waren notiert: die Mode, „in bisher fremde Provinzen einbrechend, in altbesessenen sich [...] unaufhörlich steigend“, erscheint als „Verdichtung eines zeitpsychologischen Zuges“, und darin wird das „spezifisch ‚ungeduldige‘ Tempo des modernen Lebens“ in seinen multiplen Reizen, „des Anfangs und des Endes, des Kommens und Gehens“, verstanden.² Diesen Befund bestätigt indes auch die umgekehrte Sicht: „Jüdische“ Tradition erscheint als Ausdruck einer virtuell belebten Kultur, vorab in einem Europa, in dem die Juden fehlen, weil ihre Lebenszeit zunichte ge-

1 Albert Einstein, „Zur Feldtheorie“, in: *Die Naturwissenschaften* 15 (1927), S. 15–21, hier S. 17.

2 Georg Simmel, „Die Mode“ [1903, 1911], in: ders., *Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Gesammelte Essays*, Berlin: Wagenbach 1983, S. 26–51, hier S. 35.

macht wurde. So ist bei der Thematisierung einer virtuellen jüdischer Kultur in erheblichem Masse das Fluidum einer nostalgischen Angebotskonjunktur und eines entsprechenden Aneignungscharakters im Bewusstsein zu halten.³ Jedenfalls ist es ratsam, die Metaphern der Zeit mit Skepsis zu benutzen, wenn man nicht Zulieferer einer falschen Sinnbeschaffung sein will. Denn der Begriff des Jüdischen in der Kultur der Moderne markiert für die Juden selbst schon den Versuch, sich einer Assimilation zu entziehen: nicht durch Verweigerung, sondern durch die Behauptung, die Moderne oder – in den Worten Heinrich Heines – die „Neuzeit“ selbst zu schaffen.

Zur Interpretation differierender Embleme der Zeit

Die Uhr, ein alltägliches Symbol für die Zeit, ist mehr als ein Gebrauchsgegenstand. So einleuchtend dieser banale Gegenstand erscheinen mag, ist er eben gerade nicht. Jedes Bild ist zwei- oder mehrdeutig, und Antinomie gilt auch hier: Die Uhr ist ein Artefakt für den praktischen Alltag, dann ein Symbol für den sozialen Status ihres Trägers, aber auch eine gerne verwendete Metapher für Vergänglichkeit oder auch für den Konstruktcharakter aller Versuche, vergangene und vergehende Zeit zu beschreiben. Dagegen erzählt uns Elie Wiesel eine ganz andere Geschichte. Es ist die Geschichte eines Lager-Überlebenden, der vor seiner Deportation im Vorgarten seines Hauses jene Uhr vergrub, die man ihm zur Bar Mitzwa geschenkt hatte.⁴ Als er nach zwanzig Jahren in sein nunmehr von fremden Menschen bewohntes Elternhaus zurückkehrte, grub er diese von Rost zerfressene Uhr heimlich aus, verbarg sie aber, aus einem plötzlichen Entschluss, wieder in der Erde. Vielleicht würde sie irgendwann ein Kind beim Spielen entdecken, sagt der Mann in dieser Geschichte, und vielleicht würden diese Eltern dem Kind erzählen, dass hier einmal Menschen lebten, die, weil sie Juden waren, vertrieben und vernichtet wurden. In dieser Erzählung hat die Uhr eine bestimmte symbolhafte Funktion, aber nicht jene, welche die „multiplen Reize“ jener von Simmel beschriebenen Generation verkörpert, die sich seit dem 19. Jahrhundert der Zeitmessung und Tempoverschärfung verschrieb. Die hier erzählte Uhr soll als Chiffre an andere Zeiten erinnern, an die dunkle Seite des Mondes, an ein ausgelöschtes Volk, an gebrochene Zeit. Aber auch dieser Zeit wird eine Zeit der

Zukunft, die Zeit eines ungeborenen Kindes, das sich an frühere Zeiten erinnern wird, entgegengestellt.

Jüdische Denker stellten zu unterschiedlichen Zeiten höchst unterschiedliche Bezüge zum Thema Zeit her. Das wird ablesbar an den Darstellungen der Historiker und ihren Zweifeln, wie sich Geschichte überhaupt noch darstellen lasse. In seiner Schrift *Die Konstruktion der jüdischen Geschichte* periodisierte der Historiker Heinrich Graetz 1846 die „Gesamtmasse“ vergangener Erfahrung noch nach dem zentralen Kriterium, dass sich im Judentum und seiner Geschichte eine transmundane Gottesidee verkörpere. Dieses Transzendenzpostulat, wodurch ‚Überweltliches‘ in eine positivierte Zeit hinein wirksam wird, machte nach Graetz den abstrakten jüdischen Monotheismus in jeder jeweiligen Periode zu einer „Religion der Zukunft“.⁵ Der Historiker Simon Dubnow hingegen hinterfragte die spezifische Kontinuität von Zeit und Raum, die aus dem Idealismus bei Graetz sprach. Indem seine Sozial- und Kulturgeschichte des jüdischen Volkes in zwei Kontexte, in den innerjüdischen und den der allgemeinen westlichen Geschichte, gleichermaßen „eingewoben“ wird, ist der historiografische Taktschlag das sich durch die Zeit hindurch ändernde Verhältnis von Zentren und Peripherien, an denen die kulturellen Leistungen der Juden im Zusammenhang einer Weltgeschichte abzulesen sind.⁶ Immer noch sind hier Zeit und Raum ein Kontinuum, wenn eben auch schon in mehrfache Parallelen aufgelöst. In Walter Benjamins Bild vom ‚Angelus novus‘ hingegen ist die Zeit bloß noch Stückwerk; hier gibt es kein geschichtliches Narrativ, das den Chronisten als erzählenden Vermittler eines Kontinuums von vergangener, gegenwärtiger und künftiger Zeit ausweisen würde. Sein Engel, mit dem Rücken zur Zukunft stehend, blickt auf die zum Himmel hochgeschütteten Trümmer der Vergangenheit, die ein vom Paradies her wehender Sturm am Betrachter vorbeifegt.⁷ Inzwischen hat sich die Historiografie durchgerungen, von vielen, statt nur einer Geschichte der Juden zu sprechen, und das Werk eines einzelnen Geistes vermag diese Vielfalt nicht mehr zu fassen.⁸

3 Ruth Ellen Gruber, „A Virtual Jewish World“, in: *Jewish Studies at the Central European University* 2 (1999–2001), S. 65–73, und dies., *Virtually Jewish. Reinventing Jewish Culture in Europe*, Berkeley: University of California Press 2002.

4 Aufgezeichnet bei Christian Feldmann, *Elie Wiesel. Ein Leben gegen die Gleichgültigkeit*, Freiburg etc.: Herder 1998, S. 113.

5 Heinrich Graetz, *Die Konstruktion der jüdischen Geschichte. Eine Skizze* [1846], Berlin: Schocken 1936, S. 18f.; vgl. dort auch das Nachwort von Ludwig Feuchtwanger, S. 97–107.

6 Siehe das Vorwort zu Simon Dubnow, *Weltgeschichte des jüdischen Volkes. Von den Urfängen bis zur Gegenwart*, Band 1: *Orientalische Periode. Die älteste Geschichte des jüdischen Volkes. Von der Entstehung des Volkes Israel bis zum Ende der persischen Herrschaft in Judäa*, Berlin: Jüdischer Verlag 1925, S. XIII–XXXI. Vgl. dazu den Essay von Michael A. Meyer, *Ideas of Jewish History*, Detroit: Wayne State University Press 1987, S. 1 und 32ff.

7 Walter Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“ [1941], in: ders., *Gesammelte Schriften* I/2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1980, S. 691–704, hier S. 697f.

8 Michael Brenner, „Von einer jüdischen Geschichte zu vielen jüdischen Geschichten“, in: *Jüdische Geschichtsschreibung heute – Themen, Positionen, Kontroversen. Ein Schloss Elmau-Symposium*, hrsg. Michael Brenner und David N. Myers, München: C. H. Beck 2002, S. 207–216.

Für den Theologen und Philosophen Abraham Joshua Heschel gibt es ebenfalls keine mythische Einheit von Zeit und Raum, aber aus ganz anderen Gründen. Entgegen Leopold Rankes Postulat, jede Epoche sei gleich nahe zu Gott, behauptet Heschel eine Hierarchie innerhalb der Zeit, weil Gott nicht zu allen Zeiten und nicht in gleicher Weise zu den Menschen spreche, aber der Mensch an allen Orten jederzeit und gleicherweise zu Gott beten könne, sei es in Worten, sei es durch Musik oder bildende Kunst.⁹ Für Hannah Arendt dagegen, als einer nicht religiösen, vielmehr politischen Jüdin, wäre eine solche Betrachtung über Zeit in das Reich der spekulativen Illusionen gefallen, denen der Sinn für Macht und Dialektik vollkommen mangelt.

Diese wenigen Andeutungen auf höchst divergierende Bezüge im Bedenken geschichtlicher Erfahrung und historischer Erzählbarkeit sollen hier genügen. Deutlich ist: Die Aufspaltung der einst als Kontinuität gedachten Zeit, der „Übergang von einer Zeit der Notwendigkeit zu einer Zeit der Möglichkeiten“, eignet nicht nur dem geschichtlichen Ereignis.¹⁰ Dieser Wandel betrifft auch das historische Gedenken, das sich in der Moderne durch eine Rückschau in der Wahrnehmung von Fragmenten manifestiert.

Wie aber war Zeit geordnet, als nicht ein Bewusstsein ihrer vielfältigen Fragmentierungen die Grundannahme der Deutung war? Das jüdische Ordnungsgefüge, bestehend aus Wissen, Gebet und Gedenken, erscheint bis ins 18. Jahrhundert wesentlich geprägt von einer liturgischen Zeitgestaltung. Im jüdischen Kalender wird gezählt und immer wieder gezählt, um zu erinnern und um die geschichtliche Zeit in einer Weise zu strukturieren, dass jedem Juden die Verbindung zu biblischen Ereignissen bewusst bleibt. Die zyklische, gleichsam repetitive Zeitordnung ist im Exil nicht weiter der Natur, sondern der Geschichte geschuldet: nach dem Verlust antiker staatlicher Souveränität ist der jüdische Jahreszyklus zu einem Vorgang geworden, der jene kollektive Identität stiftete, die im rabbinischen Denken durch den Zusammenhang zwischen dem Erinnern der besonderen Zeiten und dem Halten der täglichen Gebote in spezifischer Weise zu sichern war.¹¹ Der Mensch kann rabbinischem Denken zufolge das Erinnern nicht aufgeben, weil Gott sich auch im Exil an den Menschen erinnert – eine Aussage, durch die gerade diese zyklische Liturgie als eine antiapokalyptische Auffassung von Zeit ausgewiesen

9 Abraham Joshua Heschel, *Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1980, S. 99.

10 Stéphane Mosès, *Engel der Geschichte. Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994, S. 20. Der Autor sieht in der Konversion der Zeitauffassung die Gemeinsamkeit zwischen diesen drei Denkern des Judentums.

11 Vgl. Jacques Picard, „Riss in der Geschichte. Im Widerstreit um das rechte Erinnern. Eine Bestandsaufnahme jüdischer Gedächtnisordnungen“, in: *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte* 4 (1993), S. 17–50, hier S. 22ff.

wird.¹² Ob es sich im Judentum nun darum handelte, die „profane Zeit in heilige Zeit zu wandeln“,¹³ oder umgekehrt, die als heilig geltende Zeit deshalb linear zu denken, weil man dem schicksalhaft wiederkehrenden „Schrecken in der Geschichte“ zu entkommen trachtete,¹⁴ sei hier dahin gestellt. Insgesamt wird, und hier sind die an mythische Ereignisse erinnernden Jahresfeste und ebenso die verordnete Ruhe für den Schabbat anschaulich, der jüdische Alltag und die jüdische Liturgie als eine „Würdigung der Zeit“, als zivilisatorisches Bemühen in und durch Zeit verstanden, denn „man zählt nicht, was man nicht schätzt“.¹⁵

Jedoch, das hier gezeichnete Bild einer sakralen Zeit – im Sinne von Zeittheologie oder liturgisch inspirierter Zeitordnung – kann trügen, wenn man es mit „Judentum“ gleichsetzen würde. In der jüdischen Geschichte wie auch in der talmudischen Literatur wehen wissenschaftliche und pragmatische Winde, und die Konstruktionen von Zeit wandeln sich immer wieder. Religiöse Zeitordnungen blieben nie unwidersprochen, auch wenn ihnen zuweilen höhere Dignität zugesprochen wurde oder ihre Funktion dazu diente, sich gegenüber anderen Bekenntnissen abgrenzen zu können. Zudem dringen Elemente von wissenschaftlich fundiertem Zeitverständnis, das auf Erkenntnissen über Natur und Astronomie beruht, in überkommene Bilder der Weltordnung ein. Nicht zuletzt macht sich eine pragmatische Sicht bemerkbar, wenn herrschaftliche Regulierungen von Zeit in die individuelle und kollektive Welt der Juden hinein wirken. So lassen sich zwar religiöse, wissenschaftliche, pragmatische und utopische Zeitebenen unterscheiden, aber dies bedeutet, dass die sakralen, profanen und virtuellen Qualitäten des Zeitbegriffes unauflöslich ineinander greifen. Mit den Aporien, die sich aus der Inkohärenz divergierender Zeitkonzepte ergeben, wird man leben müssen. Für das Judentum ist, wie Sylvie Anne Goldberg festgestellt hat, eine „Pluralität der Zeiten“ anzunehmen, die sich jeweils auch innerhalb der biblischen oder rabbinischen, vormodernen oder modernen Epochenbezüge, aber auch für unterschiedliche geografi-

12 David G. Roskies, *Against the Apocalypse. Responses to Catastrophe in Modern Jewish Culture*, Cambridge, London: Harvard University Press 1984, S. 15–52.

13 Moshe Idel, „Some Concepts of Time in Kabbalah“, in: *Jewish History and Jewish Memory. Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*, hrsg. Elisheva Carlebach, John M. Efron und David N. Myers, Hanover, NH: Brandeis University Press 1998, S. 130–189, hier S. 146.

14 In diesem Sinne R. J. Zwi Werblowsky, „In nostro tempore“, in: *Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Mircea Eliade*, hrsg. Hans Peter Duerr, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1984, S. 131–136, hier S. 131. Der Autor widerspricht hier Eliades Auffassung, dass zyklisch vorgestellte Zeit einer Milderung geschichtlicher Schrecken gleichkomme.

15 Letty C. Pogrebin, „Time is all there is“, in: *Tikkun* 11 (Mai/Juni 1996), S. 43–47, hier S. 46.

sche Kulturräume belegen lässt.¹⁶ Die Zeit des Exils und die Zeit der Sammlung, oder die Zeit des Aufbruchs, der Wanderungen und der Besiedlung, oder die Zeiten der Städte, des Landes und der Händler, oder auch die Zeiten des Betens, des Lernens und der Utopien sind nie in Deckung zu bringen. Vielmehr geht es darum, die Spannungen zu erfassen, wenn Aneignungen, Prägungen und Wirkungen der jeweiligen Zeiten in verschiedenen Lebenswelten zu prüfen sind.

Naturtheologischer Versuch, das Zeit-Raum-Kontinuum zu retten

Wenn es auch sakral geprägte Ordnungen der Zeit gab, so war den Menschen doch niemals gewiss, dass die Zeit – wie es eine mythische Begründung nahe legen könnte – selbst schon einen göttlichen Ursprung hätte. Im Gegenteil, im rabbinischen Judentum ist das jüdische Volk gerade durch seine Mission in Zeit und Raum anders als die anderen Völker; und es ist dieses Schicksal, das dem Judentum eine andere Zeit begründet. Ein Midrasch lautet:

„Welches Volk ist wie dieses Volk? Gewöhnlich ist es in der Welt so: Der Herrscher sagt: Das Urteil ergeht noch heute! Doch die Räuber flehen: Es möge [erst] morgen ergehen! Auf wen hört man? Doch wohl auf den Herrscher! Aber der Heilige, gepriesen sei er, ist nicht so! Wenn der [untere] Gerichtshof beschließt: Heute ist Neujahr! Dann spricht der Heilige, er sei gepriesen, zu den Dienstengeln: Stellt die Tribüne auf, bestellt die Verteidiger [und] bestellt die Gerichtsschreiber, denn sie haben beschlossen: Heute ist Neujahr! Wenn der Gerichtshof [aber] beschließt, es auf morgen zu verschieben, dann sagt der Heilige, gepriesen sei er, zu den Dienstengeln: Trag die Tribüne fort, die Verteidiger und die Gerichtsschreiber können fortgehen, denn meine Kinder haben beschlossen, es auf morgen zu verschieben. Womit wird dies begründet? [Es heißt:] *Denn was ein Gesetz für Israel ist, das ist ein Gebot für den Gott Jakobs* [Ps 81,5]. Wenn es ein *Gesetz für Israel* [ebd.] ist, sollte es dann nicht ein *Gebot für den Gott Jakobs* [ebd.] sein?“¹⁷

Die irdischen Dinge sind verbindlich auch für den Himmel. Das Konzept der Zeit und des Raumes ist in dieser Auslegung hinsichtlich der Ordnungen und ihrer Verfügung der menschlichen Freiheit anheim gegeben, konkretisiert in der Bestimmung eines Termins vor Gericht. Eine göttliche Intervention wäre

16 Vgl. Sylvie Anne Goldberg, *La clepsydre. Essai sur la pluralité des temps dans le judaïsme*, Paris: Albin Michel 2000.

17 Talmud Yerushalmi, *Rosh ha-Shana* 57b, zitiert nach *Übersetzung des Talmud Yerushalmi*, Band 2/7: *Rosh ha-Shana*, hrsg. Martin Hengel et al., Tübingen: Mohr 2000, S. 54. Für den Hinweis auf die Stelle danke ich Susanne Plietzsch.

ein Einbruch in die Zeit und ein Eingriff in eine menschliche Ordnung. Die Selbstbeschränkung Gottes ‚profaniert‘ also die menschliche Zeit, und so ist es eine irdische Aufgabe, diese Zeit wiederum zu ‚sakralisieren‘, wenn nach dem – nicht mehr in die Zeit und den Raum hinein enthüllten – Willen Gottes gefragt wird.¹⁸ Von der Erbschaft des biblischen Judentums her war die Vorstellung der Natur keineswegs stabil und mit fester Bedeutung ausgestattet, im Gegenteil, die Natur galt als höchst instabil. Die Vorstellung von Gott, der in Zeit und Raum hinein interveniert, in die Geschichte eingreift und die Welt nach unergründlichem Gutdünken schafft oder zerstört, war nicht dazu ange-tan, der Natur einen ihr eigenen und festen Status zuzuerkennen. Wir sind hier weit von dem entfernt, was Isaac Newton sehr viel später in einer aristotelisch anmutenden Diktion sagen sollte: „Wir dürfen keine göttlichen Offenbarungen in die Philosophie [= Wissenschaft] und keine philosophischen [wissenschaftlichen] Aussagen in die Religion einführen!“¹⁹ Denn dieser Satz machte deutlich, dass der Natur eine eigene naturgesetzliche Totalität inhärent war.

Zwar wird mit der zitierten talmudischen Sentenz die Vorstellung des Interventionscharakters – Gott greift souverän in Natur und Geschichte ein – erheblich gedämpft, ja aufgehoben, so dass die Welt etwas verlässlicher erscheint. Aber gegenüber einem Naturkonzept, das der Vorstellung von einem stabilen, unveränderlichen Universum und eigenen natürlichen Gesetzen folgt, blieb das rabbinische Judentum dennoch lange indifferent. Dazu ist die Möglichkeit, dass Gott die Natur und ihre Gesetze aufheben könnte, in der menschlichen Erinnerung in einer Weise eingeschrieben, die keinen Zweifel aufkommen lässt, dass es auch immer anders kommen kann. Erst die Rezeption aristotelischer und neoplatonischer Vorstellungen der Natur, die eine Kontinuität der Zeit und einen festen Raum zu Bewusstsein bringen, und schließlich die naturwissenschaftlichen Entdeckungen in der frühen Neuzeit verwandelten die jüdischen Traditionen in diesem Punkt. Sie brachten zuerst im arabischen, spanischen und italienischen Raum eine jüdische Theologie hervor. David Nieto (1654-1728), der erste Rabbiner der neuen Bevis Marks Synagoge in London und das geistige Oberhaupt der spanisch-portugiesischen

18 So besehen, handelt es sich bei der zitierten Stelle um eine jener kühnen und anschaulichen Erklärungen, die das Verhältnis zwischen Offenbarung und Tradition, zwischen schriftlicher und mündlicher Tora, zum Gegenstand haben. Dazu Gershom Scholem, „Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum“, in: ders., *Judaica* 4, hrsg. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1984, S. 189–228.

19 Zitiert nach Frank E. Manuel, *A Portrait of Isaac Newton*, Cambridge: Oxford University Press 1968, S. 119.

Judengemeinde in England, ist ein Beispiel (unter mehreren) dieser markanten Entwicklung zu jüdischer Modernität.²⁰

Zum Verständnis Nietos gehört indes der wissenschaftsgeschichtliche Kontext. Im 17. Jahrhundert hatten Intellektuelle wie Thomas Hobbes, René Descartes und Baruch Spinoza zu einer Auffassung der Natur beigetragen, die von der Annahme ausging, dass die Natur allein und aus sich selbst heraus – und das meinte damals ohne Gott – erklärbar sei, um die Ursachen und Wirkungen in Zeit und Raum zu verstehen. Es war eine deutliche Säkularisierung der Zeit und, sofern man nicht konsequent materialistisch denken wollte, gleichzeitig eine gewisse Sakralisierung des Raumes: Indem den Dingen in der Natur eine neue Divinität zugesprochen wurde, mussten alle ihre Objekte evidenterweise gleich und damit auch göttlich sein. Die angebliche Häresie der Philosophen fand ihre Gegnerschaft unter den christlichen Befürwortern der neuen Wissenschaft, welche die neuen Entdeckungen einer auch technisch gestützten Naturwissenschaft theologisch zu nutzen wussten. Die Idee, dass die Natur, und nicht Gott, der Gegenstand von Anbetung und wissenschaftlicher Forschung sein solle, wurde mit der Idee einer göttlichen Vorsehung, die im Universum wirke, entkräftet; damit wurde das Studium der Naturwissenschaften zu einer theologisch legitimierten Sache erklärt. Die Naturtheologie argumentierte, dass das Universum von einer Harmonie und Stabilität durchwirkt sei, so dass die Aufgabe der Wissenschaft darin liege, das System oder die Mechanik dieser göttlichen Wirkung zu verstehen. Isaac Newtons Schwerkraftkonstante, die er von Johann Kepler ableitete, und seine physikalischen Bewegungsgesetze waren mehr als eine Addition bisheriger Beobachtungen. Bei ihm erschien eine Theorie des ‚Alles in Allem‘, und das System und die Mathematik, die er für seine Beschreibung erfand, postulierte ein umfassendes zeit-räumliches Modell der Natur, aus dem Einfachheit, universale Ordnung und Objektivität sprach.

David Nieto zielt auf eine jüdische Theologie, bei der gerade die Nicht-identität von Gott und Natur zur Idee führen muss, dass das Universum zwar in sich selbst nach naturgesetzlichen Prinzipien funktioniert, es aber Gottes freiem Willen überlassen war, jederzeit in die Natur hinein zu intervenieren, ja die Schöpfung aufzuheben. Was bei den christlichen Naturtheologen mit göttlicher Vorsehung erklärt wird, ist bei Nieto der freie Wille Gottes, der sich aus seiner Schöpfung zurückzieht, aber gerade dadurch unsichtbar präsent

20 Zu Nietos politischem Wirken in England vgl. Jacob J. Petuchowski, *The Theology of Haham David Nieto. An Eighteenth-Century Defense of Jewish Tradition*, New York: Ktav 1970.

bleibt.²¹ Nietos Verteidigung des Glaubens erinnert entfernt an das kabbalistische Konzept einer Selbstverschränkung Gottes, der dem Universum als seiner Schöpfung Raum verschaffen will. Bemerkenswert ist, dass Nieto eine Präferenz für jene Theorie zeigt, die von einem so genannten Multiversum ausgeht, also von der Vorstellung, dass es nicht ein Universum, sondern eine Vielzahl von Universen gibt. Was wir Weltall oder Universum nennen, ist nach dieser Theorie etwas ganz anderes, nämlich nur ein kleiner Teil in einer immensen Reihe von Allräumen, die eben zusammen ein Multiversum bilden. Heute wäre gemäss einer materialistischen Philosophie oder in einer modernen Rechtfertigung von Naturwissenschaft das Leben in einem dieser Universen wohl eine Frage der kosmischen Selbstselektion. In der naturtheologischen Sicht hingegen wurde dies als ein überragender Beweis der Existenz und des Willens Gottes vorgeführt. Damit blieb ein dünner Spalt, aus dem das geoffenbarte Geheimnis des Ursprungs und damit eine heilige „Zeit“ sprechen konnten. So hatten auch die Rabbinen ihren Ort, selbst wenn er für Theologen gar schmal geworden war.

Nieto hat für dieses Klima ein Bild hinterlassen, das von seinem Kampf gegen eine rein materialistische Philosophie von Atheisten, Freidenkern und mystisch-häretische Enthusiasten im newtonschen England zeugt: „Stell dir eine Uhr vor, und stell dir einen ungebildeten Bauern vor, der noch nie eine Uhr sah und nichts weiß vom Funktionieren des Uhrwerks oder des Pendels. Er wird dir sagen, dass dieses Werk aus Metall seine eigene Tugend und seinen inneren Geist besitzt“ – er wird also fälschlich Ursache und Wirkung ineins setzen, genau wie jene, welche Natur und Gott miteinander verwechseln.²² Auch Leibniz und andere haben die Uhr als Sinnbild für das Problem des Zeit-Raum-Kontinuums und des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Natur gebraucht.

So war David Nieto noch eine Gestalt, die als Übermittler der Wahrheit Gottes und als ein Beobachter der Wahrheit in der Natur wirken konnte, und diese seine strikte Grenzziehung war gleichzeitig eine Anerkennung beider Hälften, eine Haltung, die in der abendländischen Geschichte bald gänzlich in Zweifel gezogen werden sollte.²³ Im 20. Jahrhundert sollte das klassische Ideal,

21 Im weiteren siehe David B. Ruderman, „A Jewish Thinker in Newtonian England. David Nieto and His Defense of the Jewish Faith“, in: ders., *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*, New Haven, London: Yale University Press 1995, S. 310–331.

22 David Nieto, *De la Divina Providencia* [...], London: James Dover 1704; zitiert ebd., S. 322.

23 Vgl. Bryan Appleyard, *Der halbierte Mensch. Die Naturwissenschaften und die Seele des modernen Menschen*, München: Kindler 1992; Appleyard bedauert das Auseinanderbrechen der beiden Wahrheiten.

Transzendenz und Wissenschaft getrennt, aber ohne Dominanz zu bewerten, noch einmal gegen alle Versuche, den Menschen auf nur eine Hälfte zu reduzieren, verteidigt werden: von Albert Einstein, der 1933 aus Europa flüchtete vor dem Terror und einer nationalsozialistischen Inanspruchnahme von Wissenschaft. Auch er gebraucht angesichts der politischen Turbulenzen das Bild der Uhr, wenn er mit Ironie diese Metapher dahingehend zitiert, der liebe Gott habe doch alles andere zu tun als das von ihm geschaffene Uhrwerk jetzt von neuem aufzuziehen. Auf der Überfahrt nach Nordamerika soll der auf Baruch Spinoza gemünzte Satz gefallen sein, Gott würfle eben nicht. Durch diese Erkenntnis, so Einstein, befreit sich der Mensch weitgehend aus den Fesseln seiner Hoffnungen, Wünsche sowie Projektionen und gewinnt dabei eine „demütige Haltung gegenüber der Erhabenheit der Vernunft, die sich in der Wirklichkeit verkörpert und ihm in ihren letzten Tiefen unzugänglich ist. Diese Einstellung erscheint mir aber im höchsten Sinne des Wortes religiös zu sein.“²⁴

Schwankende Zeiten, schrumpfende Gewissheiten

Die kurze Erörterung, wie sich naturphilosophische Fragen in der jüdischen Geisteswelt kundtun konnten, ist eine rückblickende Interpretation, die vom Wissensstand des 20. Jahrhundert aus angestellt wurde. Der bewusste Jude lebte inzwischen nach zweierlei oder mehrerlei Zeitrechnungen und mit der Idee, dass die Natur nicht nur betrachtet und erforscht, sondern systematisch genutzt werde.²⁵ Der jüdische Kalender und das jüdische Mondjahr standen und stehen seit dem 18. Jahrhundert in Kontrast zu einer Wirklichkeit, die mittels neuer Zeitordnungen und technischer Innovation beschleunigte Rhythmen und neue Eigenzeiten geschaffen hat und vom Zuwachs an Produktivität lebt. „Welche Veränderungen müssen jetzt eintreten in unsrer Anschauungsweise und in unsern Vorstellungen!“ – so schrieb Heinrich Heine 1843 beim Anblick einer Eisenbahn – „sogar die Elementarbegriffe von Zeit und Raum sind schwankend geworden. Durch die Eisenbahnen wird der Raum getötet, und es bleibt uns nur noch die Zeit übrig.“²⁶ Auch für die Juden in Russland

24 Konferenzpapier zu einem Symposium 'Science, Philosophy and Religion' von 1941 in New York, zitiert nach Albert Einstein, *Aus meinen späten Jahren*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1952, S. 35.

25 Robert Levine, *Eine Landkarte der Zeit. Wie Kulturen mit Zeit umgehen*, München: Piper 1998, S. 271.

26 Heinrich Heine, „Lutetia. Berichte über Politik, Kunst und Volksleben“, in: ders., *Sämtliche Schriften*, hrsg. Klaus Briegleb, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1997, Bd. 5, S. 217–548, hier S. 449; vgl. auch Wolfgang Schivelbusch, *Geschichte der Eisen-*

und den osteuropäischen Ländern spiegelt die Eisenbahn – sowohl real wie in der literarischen Repräsentation – eine Beschleunigung und die Urbanisierung ihres Lebens. Mendele Moicher Sforim, einer der Klassiker der hebräischen und jiddischen Literatur, zeichnet in seiner Novelle *Shem und Japhet in der Eisenbahn* den Kontrast zwischen dem rollenden Zug und dem holprigen Landgefährt seines alte Bücher verkaufenden fiktiven Erzählers; beide sind Metaphern der jüdischen Existenz, die zwischen Bewegung und Beharren steht.²⁷

Eisenbahnen repräsentierten im späteren 19. und frühen 20. Jahrhundert Modernität in verschiedener Hinsicht: einen neuen öffentlichen Raum, der Gespräche zwischen Fremden ermöglichte, aber auch Klassenabteile für Reisende führte; oder die Möglichkeit, fernere Destinationen aufzusuchen, etwa den chassidischen Rebbe oder die Säkularität und Anonymität verkörpernde Stadt. Die Beobachtung Heines und die Novelle von Mendele Mocher Sforim verweisen uns indes vorab auf den Umstand, dass die Zeit schwankend geworden war und es weiterhin ist. Im Cyberspace-Dorf jedenfalls stehen keine Kirchtürme und keine Synagogenordnungen, sondern es herrscht der virtuelle Beat aus dem Internet, aus einer globalisierten Kommunikationstechnologie, die unweigerlich alle tradierten Lebensrealitäten erfasst hat. Neben den liturgischen, von der Selbstbeschreibung Gottes her interpretierten Zeitkulturen hat eine abstrakte, ökonomisierte und praktische Handlungen erzwingende Zeitordnung auf das Leben der Menschen durchgeschlagen. Die alten Gewissheiten schrumpften, aber die neuen Ordnungen waren den Menschen nicht immer erkenntlich. Dies signalisiert jenen gesellschaftlichen Umbruch, der auch das Judentum in seine eigene Modernisierung hineinbrachte. Verallgemeinernd gesprochen: Zeit ist weder „neutral“ noch ein unabhängiger Parameter, im Gegenteil, die menschliche Lebenswelt ist „gezeitet“ und pragmatischen Erfordernissen und Regeln geschuldet.²⁸

Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist also mit dem Aufkommen erhöhter Mobilitäten, neuer Technologien und ungewohnt intensiver Ressourcennutzung eine Beschleunigung der Zeit und eine Schrumpfung des Raumes feststellbar. Ein früher Indikator aus dem Bereich der Künste ist etwa das Aufkommen einer rabbinischen Ikonografie seit dem 18. Jahrhundert, indem Porträts von Rabbinen dazu dienten, die durch den sozialen Wandel und

bahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert, Frankfurt a. M. etc.: Ullstein 1984, S. 38f.

27 Zu Mendeles Eisenbahnmetapher vgl. David Biale, „A Journey Between Worlds: East European Jewish Culture from the Partitions of Poland to the Holocaust“, in: ders. (Hrsg.), *Cultures of the Jews. A New History*, New York: Schocken, 2002, S. 799–860, besonders S. 837.

28 Siehe Michel Baeriswyl, *Chillout. Wege in eine neue Zeitkultur*, München: dtv premium 2000, besonders S. 94ff.

zunehmende Mobilität verunsicherten Juden auch über fernere Distanzen an ihre geistig maßgebende Autorität binden zu können.²⁹ So steht der Autorität der Rabbinen mit ihrer liturgischen Zeit eine Autorität der neuen Zeit gegenüber, und beide werden mit dem Medium der rabbinischen Ikonografie, die sich durch technisches Reproduzieren über alle Räume hinaus verbreiten lässt, implizit in Deckung gebracht. Die schrittweise Vereinheitlichung des Kalenders, die Nationalisierung lokaler Zeiteinteilungen und die Internationalisierung von Zeitzonen verweist auf Veränderungen der Verhaltensweisen in der Lebenswelt und auf ein gewandeltes Verständnis der Bewegung im Raum, auch unter den Juden. In diesem Rahmen emanzipierte sich die moderne bürgerliche Zeitmessung und Zeitnutzung von der bislang überkommenen Auffassung von Zeit, die nicht mehr im Stundenglas floss, als Kerze dahin schmolz oder rabbinischen Berechnungen allein folgte. Sie wurde mechanisiert, später elektrifiziert, schließlich digitalisiert, in jedem Fall „standardisiert“.³⁰ Historisch signifikant wird dieser Wandel durch räumliche Bewegung: durch Wanderungen von Individuen, Familien und ganzen Dörfern, die vor 120 Jahren in großem Ausmaß vor sich gingen und um 1890 in Europa wie in Übersee einen Höhepunkt erreichten. Die Entwicklung, die in diesen Regionen durchaus unter differenten politischen und strukturellen Voraussetzungen verlief, lässt insgesamt erkennen, dass die vormodernen religiösen Anteile der jüdischen Kollektivität in Embleme säkularer Zugehörigkeit gewandelt wurden, die im Zeichen eines profanen Lebens standen.

Der Preis der Emanzipation

An der industrie- und migrationsgeschichtlichen Entwicklung hatten Juden aktiven Anteil und waren gleichzeitig von diesen Veränderungen betroffen, insofern als ihre eigene Lebenswelt unter Druck geriet.³¹ Man war vor die

29 Richard I. Cohen, *Jewish Icons. Art and Society in Modern Europe*, Berkeley etc.: University of California Press 1998, S. 115–153.

30 Massgeblich für das historische Interesse am Begriff der Zeit sind zwei Arbeiten, auf die zahlreiche weitere folgten. Edward P. Thompson, *Plebeische Kultur und moralische Ökonomie. Zur englischen Sozialgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts*, Frankfurt etc.: Ullstein 1980, verfolgt einen sozial- und kulturgeschichtlichen Ansatz zur Beschreibung des Zeitkonsums. David S. Landes, *Revolution in Time. Clocks and the Making of Modern World*, Cambridge, London: Harvard University Press 1983, beachtet wissenschafts- und industriegeschichtliche Aspekte. Für das Einsetzen des Vorganges am Beispiel der Schweiz vgl. Jakob Messerli, *Gleichmässig, pünktlich, schnell. Zeiteinteilung und Zeitgebrauch in der Schweiz im 19. Jahrhundert*, Zürich: Chronos 1995.

31 Stellvertretend für eine umfangreiche Forschungsliteratur vgl. Avraham Barkai und Schoschanna Barkai-Lasker, *Jüdische Minderheit und Industrialisierung. Demografie, Berufe*

Wahl zwischen Bewahrung und Veränderung gestellt. Juden haben die industriellen, wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Veränderungen mitgestaltet und daraus für ihr eigenes Leben und die Kultur, der sie sich als Juden zu rechneten, bestimmte Zukunftserwartungen abgeleitet. Die Veränderung von Zeitwahrnehmung und Zeitmessung sind generelle Merkmale für einen bestimmten sozialen Habitus, mit dem sich auch Juden ihrer nichtjüdischen Umwelt anglichen oder sich aber von ihr unterschieden wissen wollten. Das ist an symbolhaften Artefakten und Handlungen ablesbar: Allein das Tragen einer Uhr oder Gravurbilder auf dem Uhrendeckel konnten ein bestimmtes Prestige und eine bestimmte Zugehörigkeit ausdrücken. In vielen jüdischen Familien wurde, wenn ein Familienmitglied starb, die Uhr angehalten, ein Zeichen dafür, wie traditionelle Gebräuche und neue Gebrauchsgegenstände chiffren- und symbolhaltige Kombinationen eingehen können. Zu denken ist auch an Beispiele aus der bildenden Kunst, die Moderne und Tradition gleichermaßen vermitteln, etwa Marc Chagalls nostalgische Gemälde, auf denen der Todesengel, aber auch die Empfangnis als Himmelsuhren über die Dächter fliegen. Festgehalten werden kann zudem der überdurchschnittlich hohe Anteil jüdischer Uhrenmacher auf beiden Seiten der Schweizer Grenze, eine historische Tatsache, die jedoch auch als Symbol gelungener Integration gelesen werden kann.³² Solche Bezüge sind Hinweise auf die unterschiedlichen Selbstkonzepte, was jüdische Authentizität in der Moderne ausmachen sollte. Der Preis dieser Entwicklung bestand im Erfordernis, auf die neuen Zeiten auch neue Antworten zu finden, wenn man sich als Juden nicht verlieren wollte.

Rufen wir einige Momente in Erinnerung, die uns geläufig sein sollten: Schon der politischen Forderung der Nationalstaaten nachzukommen, dass die Juden weiterhin kein Volk, sondern nur eine Religion seien, war prekär. In der Sphäre des Religiösen war in der Folge eine Konfessionalisierung des Judentums festzustellen. Mit der Emanzipation entstanden innerhalb der jüdischen Gemeinschaften unterschiedliche konfessionelle Muster: reformiert-liberale, konservative und orthodoxe Ausrichtungen, die sich durch Stilfragen und Tradierungen von Gebräuchen, aber auch durch theologische Überzeugungen voneinander unterschieden. Bezeichnend für das 19. Jahrhundert war et-

und Einkommen in Westdeutschland 1850–1914, Tübingen: Mohr 1988 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts 46).

32 Jacques Picard, „Swiss Made, oder Jüdische Uhrenfabrikanten im Räderwerk von Politik und technischem Fortschritt“, in: *Alemannisches Judentum. Spuren einer verlorenen Kultur*, hrsg. Manfred Bosch, Eggingen: Edition Isele 2001, S. 150–161.

wa der „Orgelstreit“ in deutschen Synagogen.³³ Tiefer als Stilfragen reichten Unterschiede des Glaubens, zum Beispiel ob die Tora ein menschliches Zeugnis oder ein durch göttliches Wunder geschriebenes Werk sei. Gemeinsam blieb, dass alle Richtungen aus dem Erfordernis entstanden, auf den Verlust an Bedeutung und die Gefahr der Auflösung eine Antwort zu geben. So lief die konflikthafte Entwicklung in der religiösen und politischen Selbstbeschreibung der Juden seit dem 19. Jahrhundert parallel mit der Gründung und organisatorischen Ausgestaltung von Gemeinden bzw. Synagogen in den europäischen und amerikanischen Lebenswelten.

Die Selbstmodernisierung der Juden war geprägt durch die Spannungen zwischen religiösen und profanen Momenten und durch die Aufspaltung in ein privates und öffentliches Verhalten bei vielen Zeitgenossen. Diese Splitting des Bewusstseins und der Gang durch eine Schütterzone der Werte ist manifest in zwei unterschiedlichen Zeitbezügungen, welche die Emanzipation prägten und immer noch prägen. Die scharfe Scheidung in eine sakrale und eine profane Zeit ist eine Folge dieses Vorgangs: die Zeit der Unmündigkeit wird gewandelt in eine Zeit der Mündigkeit. Die innerjüdischen Anstrengungen, dem Kultus in ‚Religionsgemeinden‘ ein gesellschaftlich anerkanntes Gefäß zu geben, waren nichts anderes als der Versuch von Reformern wie von Orthodoxen, das Judentum zu retten, indem man es als „Religion“ überhaupt neu erfand. Dieser Versuch war notwendigerweise von inneren Schismen begleitet, doch die Intention blieb bei allen unter sich zerstrittenen Richtungen die gleiche: auf die Moderne eine Antwort zu finden, welche ihrer Natur gemäss dialektisch und komplex ausfallen musste.³⁴ Die Moderne erschien als profan und als Zeit der Mündigkeit, die Vormoderne als sakral und als Zeit der Erstarrung.

Signifikant für die Entwicklung im 19. Jahrhundert ist auch, dass hier eine besondere Disziplin entstand, nämlich die wissenschaftliche Beschäftigung der Juden mit ihrer eigenen Tradition. Sie begann mit einem von Leopold Zunz, Heinrich Heine und anderen begründeten Verein für die Kultur und Wissenschaft des Judentums, setzte sich in der Gründung von Hochschulen und Seminarien in Berlin, Breslau, Budapest und London fort, erhielt in entsprechenden Einrichtungen in Nordamerika eine eindruckliche Gestalt und

33 Vgl. hierzu den Beitrag „Schir Zion“ von Heidy Zimmermann im vorliegenden Band.

34 Michael A. Meyer, *Antwort auf die Moderne. Geschichte der Reformbewegung im Judentum*, Wien: Böhlau 2000, macht deutlich, dass das Reformjudentum eine konstruktive Abwehr der Säkularisierung war. Jacob Katz, *A House Divided. Orthodoxy and Schism in Nineteenth Century Central European Jewry*, Hanover, NH: Brandeis University Press 1988, zeigt die Orthodoxie in ihren komplexen und dialektischen Beziehungen zur Moderne.

hat in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch Eingang in das universitäre Leben gefunden. Die Abwehr der nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft diesen jüdischen Bemühungen gegenüber war allerdings beträchtlich. Gerade deshalb waren diese Initiativen von Bedeutung. Gelehrte Schüler und Lehrer waren oft Rabbiner, die zuerst an einer Universität ein nichtjüdisches Fach studiert hatten und dann als angesehene Autoritäten an jüdischen Seminarien wirkten. Auch hier lässt sich der Prozess der wechselseitigen Durchdringung von religiösen und nichtreligiösen Bereichen ablesen. Die Spannung hat sich fruchtbar niedergeschlagen in einem breiten Spektrum an neuhumanistischen Bemühungen, die sich dem Judentum philologisch und literarisch, historisch und philosophisch zuwandten.³⁵

Indessen vermochte der Zustand eines konfessionalisierten und wissenschaftlich legitimierten Judentums nicht zu befriedigen. Am Horizont des späten 19. und des anbrechenden 20. Jahrhunderts erschienen Alternativen, die teils als moderat, teils als radikal wahrgenommen wurden. Sie hatten ein anderes Verständnis, was die Zeit der Mündigkeit qualifizieren würde. In Europa und in Nordamerika sind zuerst philanthropische Bemühungen festzustellen, die für eine jüdische Selbstbeschreibung vor allem die Solidarität mit Schwachen und Hilfsbedürftigen in den Vordergrund stellten. Angesichts von Industrialisierung und Verstädterung und der damit einhergehenden sozialen Kosten waren die Juden in Europa und vor allem in Nordamerika gefordert.³⁶ Zwischen 1860 und 1920 migrierten rund 40 Millionen Menschen von Europa in die Vereinigten Staaten, darunter mehr als zwei Millionen Juden. Solidarität mit pauperisierten Juden in Russland, in Südosteuropa, in Nordafrika und im Nahen Osten, aber auch in den Ankunfts- und Hafenstädten der neuen Welt wurde seither ein wesentliches Zeichen, um eine jüdische Position zu definieren. Doch mit dem Ersten und Zweiten Weltkrieg, die im Zeichen der Ideologien und des Genozids standen, schien Neutralität als Essenz des Philanthropischen hinfällig geworden zu sein. Eine Politik der Solidarität wurde spätestens nach 1945 im Zeichen der Schoa zu einem Merkmal, durch das dem historischen Narrativ jüdischer Moderne gleichsam ein moralischer Imperativ eingeschrieben wurde.

Religion und Hilfstätigkeit konnte in den Augen vieler Juden nicht genügen. Antisemitismus in der nichtjüdischen Umwelt provozierte zudem das Bedürfnis nach einem neuen politischen Selbstverständnis. Die Beschränkung

35 Siehe die Beiträge in: *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*, hrsg. Julius Carlebach, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1992.

36 Gerald Sorin, *Tradition Transformed. The Jewish Experience in America*, Baltimore, London: Johns Hopkins University Press 1997, S. 34–90.

auf Konfession und Wohltätigkeit war Ende des 19. Jahrhunderts grundlegend in Frage gestellt worden. Insbesondere die triste Situation in Russland und jüdenfeindliche Stimmungen in einzelnen europäischen Staaten mobilisierten Kräfte, die die jüdische Identität politisch und oft national verstanden. Die wichtigen politischen Bewegungen waren der Zionismus, der Bundismus und der Autonomismus, die sich gegeneinander abgrenzten, aber zahlreiche Überlappungen aufwiesen. Als historisch erfolgreich erwies sich der Zionismus, der eine eigene Staatlichkeit der Juden anstrebte und ein Spektrum unterschiedlicher Parteien von links bis rechts aufweisen konnte. Die in Basel 1897 erstmals tagende Organisation der Zionisten war deshalb bedeutsam, weil sie eine Plattform für die in ihrer Kultur sehr unterschiedlichen Delegierten aus Russland, Osteuropa und westeuropäischen Ländern bot. Aber auch der im gleichen Jahr gegründete Jüdische Arbeiterbund in Russland und Polen, dessen Anhänger ‚Bundisten‘ genannt wurden, hatte enormen Zulauf, insbesondere in Polen. Diese sozialistisch-demokratische Bewegung erachtete das Jiddische als nationale Sprache und forderte kulturelle Autonomie für die Juden in den Ländern, in denen sie lebten. Zionisten wie Bundisten brachten ein Element in die jüdische Selbstbeschreibung, das sowohl im Westen wie im Osten Europas jene Tendenz zur Konfessionalisierung in Frage stellte, welche für alle Nationalstaaten festzustellen ist. Indem die neuen Bewegungen erklärten, dass die politisch-rechtliche Emanzipation als Segnung individueller Freiheit und Gleichheit um den Preis einer Konfessionalisierung des Jüdischen nicht genüge, aber auch die Philanthropie eines politisch und religiös neutralen Judentums versagen müsse, forderten sie eine politische ‚Selbstemanzipation‘ und kulturelle Selbstbestimmung der Juden und zielten mit dieser Botschaft naturgemäß auf eine grenzüberschreitende und weltumfassende Wirkung ihrer Konstruktionen von Kollektivität.³⁷

Individualität wurde sehr bald mit ‚westlichem‘ Judentum, Kollektivität hingegen mit den nationaljüdischen Konzepten in Russland und Osteuropa gleichgesetzt. Es wäre aber heute falsch zu sagen, dass sich in Polen (oder in anderen Staaten Osteuropas) keine Formen einer jüdischen ‚Polonität‘ oder anderen Anbindungen an nationalstaatliche Identifikationsangebote herausgebildet hätten, die in ihrer politischen Praxis den Versuchen deutscher oder französischer Juden vergleichbar sind, wenn diese die jeweiligen nationalstaatlichen Kulturen ihrer Länder zum Orientierungsparadigma machten. Die neuen Formen jüdischer Existenz waren deshalb eher eine Antwort auf die

schwere Krise der jüdischen Gemeinschaften, die sich in den europäischen Nationalstaaten durch Antisemitismus und wirtschaftlichen Verdrängungswettbewerb marginalisiert fanden, und dies geschah in den europäischen Staaten durchaus zu unterschiedlichen Zeiten. Erst mit der Krise erscheint die Zugehörigkeit zu einer jüdischen Nation oder jüdischer Ethnizität im Sinne einer kulturgebundenen Herkunft in dem Sinne gewandelt, dass auf vormoderne Sakralzeiten rekurriert wurde, damit „das jüdische Volk“ als profane Entität der konfliktschwangeren Moderne begriffen werden konnte. Es handelte sich um eine säkulare Konversion des Religiösen zum Nationalen, wie auch immer in unterschiedlichen Weltregionen die Kategorie „Nation“ definiert wurde.³⁸ Als universal gültig angenommen wurde nunmehr die Profanzzeit, während sakrale Zeit in ein partikulares Residuum geriet. Damit war aber das Potenzial der Sakralzeit keineswegs erledigt. Denn die Umdeutung der Religion zur Nation – und sei es auch in einer abgeschwächten Form jüdischer Philanthropien – erfolgte in einer Weise, in der die von Sakralzeit gekennzeichneten religiösen Symbole in einer verweltlichten Umhüllung erschienen. Damit wurde die Profanzzeit des realen Lebens durch den säkular gemeinten Rückgriff auf eine Geschichte der Juden aus mythischer Zeitenfolge gleichsam modern aufgeladen.³⁹

Kunst als Utopie und Anthropologie des Jüdischen

In dem Widerstreit um jüdische Authentizität, der uns heute als schillerndes Mosaik jüdischer Selbstkonzepte erscheint, hat die Orientierung an den verschiedenen Künsten einen eigenen Platz einnehmen können. Schon der profane Gebrauch des Hebräischen als einer heiligen Sprache oder die Verwendung der hebräischen Buchstaben in der bildenden Kunst macht die säkulare Inanspruchnahme evident. Kategorien einer jüdischen Musik, eines jiddischen Theaters, einer jüdischen Kunst und Literatur bringen die Suche nach Differenz und die Selbstbehauptung der Juden in der Moderne zum Ausdruck. So problematisch der Begriff einer spezifisch jüdischen Musik oder Kunst gewesen ist, so zahlreich haben sich Kulturschaffende im Zeichen einer solchen Bestimmung gruppiert. Wirkungsvoll war das jüdische Theater, das in jiddischer Sprache weltweit Karriere machte, nicht nur, weil es die Migrationsbe-

37 Stellvertretend für die umfangreiche Literatur: Heiko Haumann, *Geschichte der Ostjuden*, München: dtv 1998, S. 95–185, und *The Emergence of Modern Jewish Politics. Bundism and Zionism in Eastern Europe*, hrsg. Zvi Gitelman, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press 2003 (Pitt Series in Russian and East European Studies).

38 Dazu die Bemerkungen von Dan Diner, „Historische Anthropologie nationaler Geschichtsschreibung“, in: *Jüdische Geschichtsschreibung heute* (wie Anm. 8), S. 207–216.

39 In diesem Sinne Shmuel Almog, „Erlösung in der zionistischen Rhetorik“ [hebr.], in: *Erlösung des Bodens in Erez Israel – Ideologie und Praxis*, hrsg. Ruth Kark, Jerusalem: Yad Yitschak Ben-Tsevi 1990; zitiert bei Diner, *Historische Anthropologie* (wie Anm. 38), S. 209f.

wegungen von Russland und Osteuropa nach dem Westen hin spiegelt, sondern vor allem weil es als öffentliches Medium soziale und pädagogische Funktionen übernahm. Das Theater und seine Fortsetzung im Film verweisen auf jene Brüchigkeit, in der die Spannung zwischen Assimilierung an Profanzzeit als Voraussetzung materiellen Überlebens einerseits und dem Rekurs auf die der Tradition entnommenen Stoffe und Materialien andererseits sichtbar wird, und dies gerade dann, wenn Kino als eine Gegenwelt, als eine Zeit im Rückwärtslauf begriffen wird.⁴⁰ Im Medium des Films und der Fotografie konnte die Paradoxie von Sakral- und Profanzeiten, ihre gegenläufigen Verhüllungen und Enthüllungen im Politischen, gleichsam als Repräsentation einer virtuellen Zeit erfasst werden.

Zwei bemerkenswerte Zeugnisse eines Authentisierungsversuches durch die Evokation virtueller Zeit – als einer mythischen Vergangenheit oder einer gesellschaftlichen Utopie – bieten sich uns nachfolgend an. Ein 1916 im Jüdischen Verlag veröffentlichter Aufsatz ‚Von jüdischer Kunst‘ von Martin Buber geht auf sein Referat am 5. Zionistenkongress von 1901 zurück. Buber bestreitet darin, dass es in der mittelalterlichen und neuzeitlichen Vergangenheit des Diaspora-Judentums je eine bildende Kunst der Juden gegeben habe, und er erklärt gleichzeitig die jüdische Kunst zu einem Programm der Zukunft:

„Und will man unter jüdischer Kunst nicht wie ich etwas Werdendes, im Entstehen Begriffenes, Unfertiges verstehen, sondern etwas Bestehendes, in sich Geschlossenes, Vollendetes, dann müsste ich auf die Frage nach dem Vorhandensein einer nationalen Kunst bei uns mit einem Nein antworten. Was uns dazu fehlt, ist der einheitliche Zusammenhang der Künstler, sowohl untereinander, als mit dem Volke selbst und dessen Idealen. Eine nationale Kunst braucht einen Erdboden, aus dem sie hervorwächst, und einen Himmel, aus dem sie entgegenblüht. Wir Juden von heute haben keines von beiden. Wir sind Sklaven vieler Erden, und zu verschiedenen Himmeln fliegen unsere Gedanken auf. Im tiefsten Seelengrunde aber haben wir keine Erde und keinen Himmel. Wir haben kein Volksland, das unsere Hoffnung im Schoße trüge und dem Schreiten unserer Füße Festigkeit verleihe, und wir haben keine Volkssonne, die unsere Saaten segnete und unseren Tag vergoldete. Eine nationale Kunst braucht eine einheitliche Menschengemeinschaft, aus der sie stammt und für die sie da ist [...]. Nur mit der fortschreitenden Wiedergeburt kann die jüdische Kunst werden und wachsen. Eine vollendete jüdische Kunst wird erst auf jüdischem Boden möglich sein, ebenso wie eine vollendete jüdische Kultur überhaupt.“⁴¹

40 Vgl. Gertrud Koch, *Die Einstellung ist die Einstellung. Visuelle Konstruktionen des Judentums*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992, S. 211–233.

41 Martin Buber, *Die jüdische Bewegung. Gesammelte Aufsätze und Ansprachen, 1900–1915*, Berlin: Jüdischer Verlag 1916, S. 63–64.

Dieses Diktum ist heute gründlich widerlegt. Allein die Entdeckung und Präsentation zahlreicher künstlerischer Objekte aus unterschiedlichen Orten und Perioden jüdischer Geschichte hat Bubers Erklärung hinfällig gemacht; seit den 1920er Jahren sind mehr und mehr Darstellungen zur Geschichte der Kunst der Juden erschienen. Heinrich Strauss hat 50 Jahre später zwar im Geiste seines Lehrers Buber von einer „Kunst der kulturellen Minorität durch die Jahrtausende der Zerstreuung“ gesprochen, aber dessen Rede von der jüdischen Kultur als virtueller Zeit widerlegt.⁴² Ein virtuelles Tempus hatte 1922 auch Marc Chagall in Moskau in sein Tagebuch notiert:

„Wäre ich nicht ein Jude, und zwar in der ganzen Bedeutung, die ich diesem Wort zumesse, dann würde ich kein Künstler sein oder ich würde überhaupt jemand ganz anderer sein. Ich weiss ziemlich genau, was dieses kleine Volk leisten kann. Als es sich wünschte, gebar es den Christus und das Christentum. Als es wollte, brachte es Marx und den Sozialismus hervor. Könnte es denn sein, dass es der Welt nicht auch eine gewisse Art von Kunst zeigen würde? Bringt mich um, wenn dem nicht so wäre...“⁴³

Die Utopie des Jüdischen in der Kunst ist der russisch-jüdischen Avantgarde, zu der sich Chagall während jener Jahre zählte, ganz allgemein eingeschrieben gewesen.⁴⁴ Visualisierung und Virtualisierung des Jüdischen lagen hier nahe beieinander. In dem Moment, als die Juden durch den neuen Sowjetstaat verraten und ihre Hoffnungen bitter enttäuscht wurden und sie endgültig in die Städte des Westens, nach Berlin und Paris, zogen, wurde ihre Utopie einer „jüdischen“ Kunst augenblicklich aufgegeben.⁴⁵

Es ist zu vermuten, dass hier die Evokation virtueller Zeiten zwar von Selbstbewusstsein zeugt und der Mobilisierung von Veränderungskraften geschuldet war; aber der Umstand, dass die Künstler der jüdischen Avantgarde in Russland und Polen aus einer teilweise säkular lebenden Schicht stammten, legt die Annahme nahe, dass ihre Deklaration einer „jüdischen“ Kunst gegen den assimilatorischen Zugwind gerichtet war, welcher auch von den Modernisierungsprozessen in Russland oder Polen her wehte. Die jüdischen Intellek-

42 Heinrich Strauss, *Die Kunst der Juden im Wandel der Zeiten. Das Judenproblem im Spiegel der Kunst*, Tübingen: Ernst Wasmuth 1972, S. 9–12.

43 Gregory Aronson et al. (Hrsg.), *Vitebsk emol*, New York: Waldon Press 1956, S. 443, zitiert nach Lucy Dawidowicz, *The Golden Tradition. Jewish Life and Thought in Eastern Europe*, Boston: Beacon 1967, S. 332 [Übersetzung J.P.].

44 Vgl. Susan Tumarkin Goodman (Hrsg.), *Russian Jewish Artists in a Century of Change, 1890–1990*, München, New York: Prestel 1995.

45 Vgl. Arthur A. Cohen, „From Eastern Europe to Paris and Beyond“, in: Kenneth E. Silver und Romy Golan, *The Circle of Montparnasse. Jewish Artists in Paris 1905–1945*, New York: Universe Books 1985, S. 61–66.

tuellen und Künstler hatten sich in Osteuropa als „Familie“ imaginiert und weiter tradiert, mit einer eigenen jiddischen Kulturtopografie, die bis nach Paris, Bern und New York reichte.⁴⁶ Obwohl, oder gerade weil sie zwischen Realität und Fiktion agierten, haben sie das alte Muster der rabbinischen „Familien“, das heißt der Geistesdynastien der talmudischen Epoche reproduziert. In westeuropäischen und amerikanischen Städten ist diese durch die Künste geübte Resistenz gegen einen noch in Warschau oder Moskau herrschenden Anpassungsdruck auf die Juden hinfällig geworden. Man hatte sich dann zuletzt auch den grandiosen Verhüllungen und der Rhetorik der Erlösung der Stalinzeit entziehen müssen und war in die Migration gezwungen worden. Was blieb, war – neben der Feindschaft zu Stalin – die Zitierung der als sakral empfundenen Utopie auf den Foren des Westens und in den Formen einer der säkularen Zeit verpflichteten Werkschöpfung, die auf die kapitalistischen Märkte gelangte. Es begann die Zeit des Virtuellen, der Lebensfragmente, der Diversitäten. Der Weg vieler jüdischer Künstler und Künstlerinnen war indessen nicht nur von solchen Erfahrungen geprägt, sondern erwies sich als Flucht vor Verfolgung und Vernichtung. In Hitlers Krieg waren Juden eine Spezies der Vergangenheit, und auch diese galt es ganz und gar zu tilgen. Jacques Lipchitz kodierte sein Schicksal gerade im Gegenbild dazu: im Motiv von Mutter und Kind, das nicht weniger eine sakralzeitliche Zitierung von jüdischer Realzeit ist als Chagalls Kreuzigungsszenen, in denen der gekreuzigte Christus eine Chiffre der Schoa, der Vernichtung der europäischen Juden abgab.⁴⁷

Und die Musik? „Jüdische“ Musik? Lassen sich die hier artikulierten Beobachtungen auch auf die Präsentation der Musik und der Musikschaaffenden übertragen? Sind nicht gerade die von Russland und dann von Wien ausgehenden Versuche, eine jüdische Schule der Musik zu propagieren, eine Manifestation, um dem Assimilierungszwang oder den antisemitischen Anfechtungen als Juden zu entgehen? Gewiss, die seit 1900 in Petersburg, Wien, Budapest oder Zagreb gegründeten Vereinigungen hatten mit ihren Kulturkonzepten des Jüdischen eine Ausstrahlung auf die europäischen Juden. In Zürich ist dies während der 1930er und 40er Jahre im Wirken von Musikern wie Joachim Stutschewsky ablesbar, der 1938 nach Palästina ging, wo er später

46 Die Hinweise auf die jiddischen Intellektuellen und ihre Kulturtopografie zwischen 1890 und 1920 verdanke ich Shifra Kuperman (Universität Basel), die an einer wissenschaftlichen Untersuchung darüber arbeitet.

47 Ziva Amishai-Maisels, „The Artist as Refugee“, in: *Art and its Uses. The Visual Image and Modern Jewish Society*, hrsg. Ezra Mendelsohn und Richard I. Cohen, New York, Oxford: Oxford University Press 1990 (Studies in Contemporary Jewry 6), S. 11–148, besonders S. 127ff.

zu einer wichtigen Figur im israelischen Musikleben wurde. Es war der Umstand des Exils zur Zeit des Nationalsozialismus, dass das „jüdisch Eigentümliche“ in der Musik, dem sich in der Schweiz seit 1941 eine Vereinigung unter dem Namen ‚Omanut‘ widmete, in intensiver Weise gesucht wurde. Die hohe Bedeutung dieser einst in Zagreb begründeten Bewegung für Zürich als Flucht- und Exilort verfolgter Künstler und Künstlerinnen kontrastiert mit den Übergangsschwierigkeiten nach 1945, als das Konstrukt einer jüdischen Musik wiederum auf höchst wackligen Beinen stand.⁴⁸

Schlussbemerkung

Hier geht es nicht darum, das reiche Spektrum jüdischer Musik vorzuführen; dies wird in den Beiträgen zu diesem Buch in fundierter und vielfältiger Weise getan. Mein Beitrag versucht einige Reflexionen allgemeiner Art beizutragen. Es geht meiner Meinung nach nicht allein darum zu fragen, was das spezifisch „Jüdische“ in der Musik sei, denn diese Frage ist nur aus den Quellen zu erschließen und wird sehr verschieden zu beantworten sein. Wie auch immer, eine Verengung auf das Postulat nationaljüdischer Kultur aber ginge an einem komplex gegliederten Kontext von Innovation und Tradition, Assimilation und Differenz, Migration und Integration, Authentizität und Alteritäten weit vorbei. Vor allem würde eine Verengung auch die Tatsache übergehen, dass mit dem Holocaust die Grundlagen einer im Kern europäischen jüdischen Kultur zerstört worden sind. Wir können die Kunst, Literatur und Musik in der jüdischen Kultur als Zeugnisse einer Zeit der Freiheit und einer Zeit der Bedrängung verstehen, Zeugnisse dafür, dass die jüdischen Wege in die Moderne dazu beigetragen haben, den Prozess der menschlichen Zivilisation zu bedenken und zu bereichern. Vernichtung, Sehnsucht, Nostalgie und Wiederkehr sind die Stationen und Lücken in einem Geschehen, das zu gebrochener Zeit, zu einem Riss in der Geschichte des 20. Jahrhunderts geworden ist. Die Bedeutung der jüdischen Kultur kommt, im Rückblick auf ein verdunkeltes Jahrhundert, als ein Traditionskern zu Bewusstsein, und dies in einer Zeit, in der inzwischen Versuche, jüdisches Leben materiell zu restituieren, in Gang gebracht worden sind. Ob diese Restitution auch geistig und kulturell gelingen mag, ist höchst ungewiss und jedenfalls nicht voreilig anzunehmen.

48 Vgl. Katarina Holländer, *Die Frage nach der jüdischen Kunst. 60 Jahre „Omanut, Verein zur Förderung jüdischer Kunst in der Schweiz“*, Zürich: Jüdische Rundschau 2001. Zur Entstehung vgl. Jacques Picard, „Vom Zagreber zum Zürcher Omanut. Wandel und Exil einer jüdischen Kulturbewegung“, in: *Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch* 10 (1992), S. 168–185.